

СОЦИАЛНИ ФУНКЦИИ НА КУМСТВОТО И КРЪСТНИЧЕСТВОТО ПРИ БЪЛГАРИ И ГЪРЦИ ОТ СТРАНДЖА И ЮЖНОТО ЧЕРНОМОРИЕ

Диана Радојнова

THE SOCIAL ROLES OF THE BEST MAN AND
THE GODFATHER IN THE CULTURE OF THE BULGARIANS AND THE
GREEKS FROM THE STRANDZHA MOUNTAINS AND THE SOUTHERN
BULGARIAN BLACK SEA COAST

Diana Radoynova

Abstract: *This article features a comparative analysis of some characteristic family rituals typical of two ethnic groups that lived in immediate vicinity for a very long period in history i.e. the ethnic groups of the Tronki, Ruptsi and Zagortsi in the Strandzha Mountains on the one hand and the Greeks along the southern Bulgarian Black Sea coast on the other. A comparison of the social role of the families belonging to those ethnic groups has been made with regard to how they protected and helped the younger families and their offsprings with special emphasis on the role played by the Best Man at the wedding and that of the Godfather during the christening of children. Important differences have been revealed between the social role of those two institutions in the cultural life of the Bulgarians living in the Strandzha Mountains and the Greeks on the Black Sea coast.*

Keywords: *Best Man; Godfather; wedding; christening; social roles.*

Документирането и изучаването характеристиките на балканските традиционни култури, както и тяхното съпоставяне в диахронен и синхронен план е едно необятно изследователско поле, епистемата на което е изтъкана от усилията и труда на множество етнологзи. Сред тях достойно място заема научната продукция на уважаваната колега проф. д-р Мария Иванова. Независимо от множеството разностранни нейни публикации през годините, най-„вярна“ тя остава на сравнителната балканска етнология [вж. **Иванова, М.** 2014], а в доста солиден техен фрагмент изследователските ѝ усилия са насочени именно към системите за родство [**Иванова, М.** 2005, 2008, 2013].

В настоящия текст като жест на респект към юбилярката се прави пореден опит за анализ на социалните функции на една от най-интересните системи за конструиране на родство – кумството и кръстничеството, както и синхронната им съпоставка в културите на две етнически групи, живеещи в близко съседство, а често дори и в хетерогенни в исторически план, но хомогенни в локусно отношение общности – на българите от Странджа и на гърците по българското Южно Черноморие.

Както основно представените три етнографски групи с българско етническо самосъзнание в Странджа планина: рупци, тронки и загорци, така и трайно уседналото, относително компактно население, самоидентифициращо се като гръцко и като автохтонно, живеещо по българското Черноморие, конфесионално изповядват източно православие, имат и богато разгърната фолклорна религиозност¹. Разликите в канона и догмата на двете църкви и във фолклорно-религиозните практики на двете фокус групи произтичат от либералната културна парадигма, присъща на източното православие: автокефалното устройство на православната църква опазва етничното многообразие, проявяващо се и чрез различия в канона на отделните църкви, и при акултурацията на догмата във всекидневните местни онтологични практики [Живков, Т. 2000, с. 5].

Тези общности формират по идентичен начин мариталната институция кумство и постмариталната – кръстничество. И в българската, и в гръцката традиционна таксономия обредните лица, излъчени в рамките на тези институции, често имат еднакви обредни названия: у българите кумовете на сватбата често също биват наричани кръстници (при рупците – *кум* и *калъмана* – според Ст. Генчев обредното название *калъмана* е заемка от гръцки в източнобългарските говори [Генчев, С. 1984, с. 180]; при тронките – *кум* и *кумана*, при загорците – *кръстник* и *кръстница*), а у гърците съществува единствено названието *κουμπάροι* (респ. *κουμπάρος* и *κουμπάρα*)². И при двете етнически групи институцията има за своя основна социална функция протектиране на по-младите семейства и техните потомци, а според повечето нейни изследователи генетично изхожда от древните практики на авункулат [Генчев, С. 1996, с. 341–342, Иванова, М. 2008, с. 253–254]. Също така множество етнологии изтъкват факта, че чрез родствените и сродяващите институции на Балканите се изгражда много по-здрава социална спойка, отколкото от характерната за други места и етноси доминанта на приятелската подкрепа и емоционалното обвързване [Тодорова, М. 2002; Казер, К. 2003]. От тези реалии следва особено силната аксиологизация на кумството и кръстничеството в тези етнокултурни общности. Фактически сродяването чрез този род обязаност за протекторат не само се изравнява с, а дори доминира над кръвното родство [Генчев, С. 1996, с. 249]. Това предопределя и наблюдаваното изобилие от ритуали в традиционните календарни и семейни цикли на двете етнически групи, при които

¹ *Фолклорна религиозност* се утвърждава като адекватен термин, под който се разбира взаимопроникването между Голямата храмова и Малката битова традиция, създадена при акултурацията на конфесията [вж. Елчинова, М. 1996 и 1999.]. Според краткото и сполучливо определение на Крисчън религиозността е *религията, каквато се практикува, в опозиция на религията, каквато е предписана* [Christian, W. A. Jr. 1981, p. 178].

² В рамките на целия текст приведенният емпиричен материал е базиран основно върху собствени теренни проучвания, правени при многогодишни завръщания на териториите и в селищата на двете условно обособени фокус групи – български етнографски групи от Странджа и самоопределящи се като гръцки общности по българското Южно Черноморие. Базирането върху използвани източници от други автори е коректно отразено в текста.

задължително и демонстративно се изразяват близост, загриженост и взаимно обдаряване между кумци/кръстници и техните подопечни, както и голям респект и уважение от страна на подопечните към протекторатните семейства (кумци/кръщелници и техните потомци).

Независимо от сходствата обаче при двете визирани етнически общности има и дискретни различия, които е интересно да се изследват със средствата на сравнителния анализ и да се потърси пораждащата ги социокултурна мотивация.

Първото различие се забелязва още при избора на кумци/кръстници. При българските общности в Странджа, както и в цялото българско етническо землище традиционно кумуването на сватбата било наследствено по мъжка линия: избраните за кумове венчавали младото семейство, обикновено след това кръщавали децата на своите кумци, респективно израсналите и задомени мъжки потомци на кумовете ставали кумове на децата от мъжки пол на кумците и т.н. При гърците наследственото правило се спазвало често, но не задължително. При теренните проучвания се натрапва един не толкова патриархално верижен, колкото социално протективен мотив за избор, особено на кръстници. Разбира се, и при гърците по българското Южно Черноморие обикновено тези, които са кумували на сватбата, много често ставали и кръстници на децата на семейството. Но изобилно са регистрирани практики, при които богати хора сами пожелавали да станат кръстници на деца на бедни или непълни семейства, според информаторите – „за да изпълнят християнския си дълг да помагат на бедните“. Този принцип особено често се прилагал, ако при раждането на дете кумът, който е венчавал родителите, е много възрастен, болен, бездетен, починал е или пък, ако е много обеднял.

Майка ми е родила общо девет деца. Но първите шест са починали още много малки. И тогава моята кръстница, Христодулина, а те бяха много богат род, сънува, че трябва да стане кръстница на децата на Аника (майка ми се казваше Ана, но галено ѝ викаха Аника). И като казали на майка ми, че фотографката Христодулина иска да стане кубара на децата ѝ, майка ми отначало не се съгласила: „Ама как, казва, как Христодулина? Ние не сме от една черга. Те са толкова богати, а ние сме бедни!“ Но тя се наложила и първо кръстила най-голямата ми сестра. Дала ѝ името Щеляни Стереомени, което ще рече „Да пребъде!“. А после вече е кръстила и нас двете, по-малките. Тя беше фотографка, една от първите в Созопол, и ни е правила много снимки. Всичките тези снимки, дето ти ги показвам от детството ми, все тя ни ги е правила (С. К.)³.

В Странджа, веднъж избрани за кумове, семействата влизали в обредните си роли още в предсватбените ритуали. При етнографската група тронки в петък преди сватбата момковите зълви (момите откъм момкова страна) су-

³ Информаторите са посочени само с инициалите си по име и фамилия. Имената, годините на раждане и месторождението им са изброени в списък в края на текста.

тринта отивали у кумовете с изпечените в четвъртък кулаци (сватбени хлябове), като по пътя играели и пеели. Кумовете ги посрещали и гощавали. В началото на гощавката момите пеели специални песни на кума:

*Кумовото коне над вятром стояше,
над вятром стояше, трендафил гризяше.
Трендафил се рони, кумана се моли:
– Пусни мене, куме, смил да си набера,
че на зетъом требува за булька да иде,
за булька да иде, за млада ... (името на бъдещата невеста).*

Л.а. 1979 г. Инф. С.И.⁴

Друга песен, особено популярна при тази етнографска група, изпълнявана често в същата обредна ситуация, била:

*Бульо, бели ръки, бели, та дебелы –
майка ги хранила, хранила и пошла
пролет с пресно млеко, есен с благо вино.
Та ги уженила през Дунав далеко
за Мирчова сина. Мирчо кола нема,
кола и волове, къща и дворове.⁵*

Л.а. 1979 г. Инф. Д.Р.

При гърците от южния черноморски бряг също било застъпено участието на кубарите в предсватбената обредност. В гръцките сватби по брега даровете не се давали в деня на венчанието, а преди това – в събота. Само най-близките получавали добро (дар). Даруване се предвиждало само за ο πεθερός (свекъра), η πεθερά (свекървата), η συμφάδα (зълвата), за ο κοινάδεξ (девера) и за κουμλάροι (кумовете). То включвало платове за рокли и панталони, кърпи с дантели, чехли и/или обувки, чорапи, шалове, долно бельо. В Созопол слагали дара в голям чаршаф и го завързвали на панделка, а в Несебър – в голяма картонена кутия. Тези дарове се носели тържествено от близки на бъдещата невеста на кумовете, в някои селища дори с файтон, който се движел бавно, за

⁴ Песента е записана от мен в този вариант при етнографската група тронки. В друг, по-кратък, вариант съм я регистрирала при рупците в с. Стоилово. В непълен вариант е публикувана и от Г. Горов – от с. Заберново [Горов, Г. 1983, с. 85]. Привеждам именно тронкския вариант не само защото е най-пълен, а и защото фолклорната култура на тронките в Странджа е много по-слабо изследвана в сравнение с тази на рупците и загорците. Практически компактно такива има публикувани единствено в сборника „Фолклорно пътешествие из Странджа с Димитър Кичев“ [Кичев, Д. 2007]. Въобще трябва да се подчертае, че за разлика от традиционната култура на рупците в Източна Странджа, тази на тронките от средния дял на планината е бил обект на епизодични и не особено задълбочени събирачески и изследователски усилия. За жалост добрите намерения на Димитър Кичев от Средец биват осуетени от непремислени указания на неговия научен ръководител [Радойнова, Д. 2007 с. 498].

⁵ Вариант на песента е записан от Димитър Кичев в с. Голямо Буково [Вж. Кичев, Д. 2007, с. 266].

да могат зяпачите да видят големината на т.нар. *μλοχτσαλήτσοι*. По приносителите кумовете връщали на младоженците други дарове за семейно ползване: луксозни сервизи, посуда, покривки и спално бельо с бяла бродерия, високо ценена и много ползвана при гърците.

И при едните, и при другите общности същинската сватба започвала с вземане на кумовете от дома им, отвеждането им в дома на невестата, където кръстницата я пребулвала. При странджанци дълго време (в някои селища дори до първото 20-тилетие на ХХ в.) се запазила традицията булото да е червено. При черноморските гърци този обреден цвят на булото отпаднал много рано и те повсеместно още в края на ХІХ в. се женели с бели рокли и була. В Странджа булката бивала извеждана от къщи от баща си или, по-често, от девера, който я съпровождал плътно до църквата. Дори има специални обредни песни, които потвърждават важността на този обреден персонаж. Рупците при извеждането пеели:

*Девер снаха водеше, снаха му се молеше:
– Стрико, същин деверю, отпусни ми ременъе,
да си фрѣкна-префрѣкна през гора зелена,
през поле широко, коило да си набера
и коило-роило. – Върви, върви, невесто,
лице ти е коило и коило-роило.*

Л.а. 1986 г. Инф. Д.Н.

При черноморските гърци бащата извеждал булката само до вратата на дома, където я предавал в ръцете на кума, който я водел до църквата. В Поморие при извеждането се пеела много бавна и тъжна песен и всички плачели.

*Απόψε σε παντρεύνε
και την χαρά μου κλέβουνε.
Με άλλο στεφανόνεσε
και πάντα θα σου χάσω.
Αγάπησα και σ' αγαπώ
και πώς να σε ξεχάσω.*

*Довечера те женят
и ми открадват радостта.
За друг се венчаваш
и завинаги ще те изгубя.
Обичах те и те обичам
и как да те забравя?!*

Рефрѣн: *Μορήνια, Μορηνήκια μου γλυκιά
και αγάπη μου παλιά!*

*Мориня, Моринка моя
сладка, и стара моя любов!*

*Πολά για σένα έκανα
και όταν ήρθε στεφανό
θα κλαίει η καρδούλα μου,
κρυφά συγά θα κλαίει.
Αγάπησα και σ' αγαπώ
και ο καϊμός με καίει.*

*Много направих за тебе
и когато дойде венчавката
ще плаче сърцето ми,
тайно, тихо ще плаче.
Обичах те и те обичам
и мъката ми ме изгаря.*

Рефрѣн:
Απόψε σε στεφανόνεσε,

.....
Довечера се венчаваш,

με άλλο ζευγαρόνεσε.
Θα ρθω στα στεφανόματα
μόνο να αντικρίσω.
Αγάπησα και σ'αγαπώ
και πώς να λησμονήσω?

Ρεφρέν:

за друг се жениш.
Ще дойда на венчавката
само за да те видя.
Обичах те и те обичам
и как да те забравя?!

.....

Л.а. 2006 г. Инф. С. А.

Кумата (κουμπάρα) купувала за бракосъчетанието обикновено воала за невестата и големите свещи, които ще държат двамата младоженци при венчавката, наричани λαμπάδοί. Тези свещи, както и булото, всяка невеста пазела до края на живота си.

На излизане от черквата и при двете етнически групи била разпространена практиката кумата да хвърля от поднос смес от жито или ориз, дребни монети и бонбони върху сватбарите за здраве и късмет на младоженците.

Нееднаквите типове постмаритална резиденция при българите и гърците, както и доста различаващите се културални традиции за провеждане на сватбения обред дават съвсем различна картина на празнуването след венчавката. Тъй като при българите невестата отивала да живее в дома на съпруга си, то сватбената трапеза се слагала там и целият последващ ритуален комплекс се базирал на това място. Кумовете сядали начело на трапезата. При тронките никой не започвал да се храни, преди да бъде изпята специалната кумова песен.

*Вечерай, млад куме ле, вечерай
и си терпеза, млад куме ле, приканяй
със младата си, млад куме ле, кумана.
Че са я, млад куме ле, сбеда сбедили,
че влязла, млад куме ле, в долна гърдинка,
скъсала, млад куме ле, златна ябълка.
Барем да я бе, млад куме ле, скъсала-
втасала, млад куме ле, сама паннала,
на кумовото, млад куме ле, колено,
на куманина, млад куме ле, престилка.*

Л.а. 1979 г. Инф. М.С.⁶

При затварянето на младоженците за консумиране на брака кумовете били изпращани тържествено до дома им, а след това задължително осведомявани за резултата от брачното свождане, като дори им носели в сито и показвали брачната риза с честта.

При гърците матрилокалната постмаритална резиденция, както и сравнително по-огражданеният начин на празнуване, измествали сватбата обик-

⁶ Вариант на песента е записан от Димитър Кичев в с. Голямо Буково [Вж. Кичев, Д. 2007, с. 286].

новено в дома на булката, в ресторант или в „салон“ на някои по-богати хора, където сватбарите се веселели. В Поморие в разгара на сватбеното веселие младежите – приятели и близки на младоженеца – трикратно подхвърляли високо кума и му играели хоро в съпровод на специална кумова песен, пята от девойките:

*Μήλο μου κόκκινο
ρόιδο βαμμένο,
γιατί με μαραίνεις
το πικραμένο?*

*Червена моя ябълко,
в розово обагрена,
защо ме караш да вехна
горчиво?*

*Πηγαίνω κ'έρχομαι
μα δε σου βρίσκω.
Βρίσκω την πόρτα σου
μαντάλο-μένη.*

*Отивам и идвам,
но не те намирам.
Намирам вратата ти
оставена с мандало (затворена).*

*Τα παράθυρα σου
φεγγεβολούνε.
Ρωτώ την πόρτα σου:
„Που πήγει κυρά σου?“*

*Прозорците ти
светят.
Πитаμ портата ти:
„Къде отиде господарката ти?“*

*„Κύρά μ'δεν είν'εδώ.
Πήγει στη βρύση,
πήγει να πιεί νερό
και να γιομίσει.*

*„Господарката ми не е тук.
Отиде на чешмата,
отиде да пие вода
и да си налее.“*

Л.а. 2007 г. Инф. С. А

Вечерта младите, дори не много богатите, задължително отивали „на воаяж“. Някои заминавали, макар и само за ден-два, при свои близки от страната или на хотел, но бракът не се консумирал у дома и изнасянето и показването на резултата от брачното свождане се смятало за просташко. При гърците не се практикувало и задължителното при българите отбулване на булката от кумата.

И при едните, и при другите от момента на бракосъчетанието кумовете ставали едни от най-важните хора в бъдещия живот на младото семейство. Връзката между кумци и кръстници се запазвала не само за цял живот, но понякога в продължение на много поколения. Те се уважавали изключително много, помагали си във всичко.

Както вече бе отбелязано, и при двете етнически групи е съществувала традиция кумувалите на сватбата да станат и кръстници на родените от брака на кумците им деца. И тук обаче се наблюдават няколко много съществени различия между двете изследвани групи. Кръщенето на всяко дете при гърците се празнувало много по-пищно. Според тях именно кръщенето било най-важният обред в живота на човека, а едва след него – сватбата. Докато при българските етнографски групи в Странджа сватбата била върховият момент в социалната

реализация на индивида и затова, най-важният, най-богато разгърнатият обред от социално-антропологичния цикъл, докато кръщавките обикновено протичали доста по-семпло.

И при двете фокус групи съществувала традицията кръстниците да избират името на детето по свое предпочитание, без да се съобразяват с желанията на родителите, както и без да им го съобщават преди обреда. Най-честата практика била при първородно дете на семейството, ако е момче – да „се извади“ името на кръстника, а ако е момиче – на кръстницата. Друга сходна обредна практика била майката да не присъства на кръщенето в църквата.

При странджанци обикновено кръстниците вземали детето от дома му и го отнасяли в църквата, където кръщавката се извършвала в съвсем тесен кръг. След това се връщали в дома на родителите, майката ги посрещала на вратата, кръстницата подавала детето през прага и изричала ритуалната фраза: „Еврейче ти го зех, християнче ти го връщам. Името му е ... (казвала името на детето). Честито!“ . Следвала скромна почерпка, на която присъствали само живеещите в дома и кръстниците. Кръстницата дарявала на детето ризичка, повойче, шапчица и някаква тъкан за завивка или постилка, както и дребни пари, но последното не било задължително.

При южночерноморските гърци кръщенето се извършвало с голяма тържественост. Ритуалът бил много дълъг, защото, както вече се каза, според гърците това е най-важният момент в човешкия живот. След кръщенето задължително всички присъстващи и близки се връщали в дома на родителите, където се правело голямо тържество (*много по-тържествено, отколкото го правят българите*, както подчертават информаторите). Гостите носели на бебето големи подаръци. При по-богатите семейства в първите десетилетия на ХХ в. имало и подарени вещи, донесени от чужбина, каквито били първите бебешки колички, музикални играчки и т.н., каквито липсвали на българския пазар тогава.

Оттук нататък следвали регулярни контакти между кръстниците и техните кръщелници, регламентирани от императивите на календарния и социално-антропологичния обреден цикъл и на двете етнически групи. При рупците, ако детето е момче, обикновено при навършване на около годинка, кръстникът отивал в дома на кръщелника си и правел първа стрижба. Майката постилала на земята бял дюлбен, слагала детето да седне в средата на плата и кръстникът отрязвал поизрасналата косичка на малчугана. Забрадката се свивала старателно, като се внимавало навън да не падне ни косъмче, и майката я прибирала на дъното на сандъка с дрехите.

При южночерноморските гърци този обред изцяло липсвал.

И при едните, и при другите имало акутни темпорални моменти, когато посещенията при кръстниците, изразяването на почит към тях и обдаряването им имали императивен характер. В календарната обредност това били прошката на Сирни Заговезни и Великден. На Сирни Заговезни при гърците цялото семейство на кумците, заедно с *βαφτιστήκοι* – кръщелниците, задължително

отивало у кръстниците и искало прошка с целуване на ръка от тях.

На Великден първото посещение на учтивост също се правело у тях, преди да се отиде където и да било другаде. В Странджа кумците отивали на обяд у кумовете си и носели обредни пити и боядисани яйца, а те им „връщали“ подобни дарове. При гърците това се правело непосредствено след сутрешната църковна служба. Протектираното семейство отивало у своите кръстници и ги дарявало с козунаци и с боядисани яйца. Козунаците и яйцата се поставяли в *πίατο* или *φωκά* – красиво изрисувани големи чинии с наредени в тях, избрани между най-хубавите и едри боядисани яйца. Поднасяли им даровете и им целували ръка. Кръщелниците получавали специално внимание и обдаряване. В Несебър всяка кръстница приготвяла за кръщелниците си по едно козуначено гларусче, а за кръщелничките си – козуначени кукли. Те били дълги около 40 см и изобразявали момиченце с личице от бяло сварено яйце, сложено в тестото и изписано с очички, устичка и червени бузки, с плитчици и с *κολέδες* – бретонче, рокличка и дори с престилчица от тесто. Често вместо от козуначено, правели фигурките от солено тесто, за да станат твърди. Те не били предназначени за ядене, а за игра на кръщелниците. Понякога вместо кукли, правели козуначени кошнички, в които поставяли по едно боядисано яйце. Освен тези „играчки“, всяка кръстница давала отделно на всичките си кръщелници по козунак, по две боядисани яйца, по две свещи и шепя бонбони.

При гърците от Южното Черноморие има още два обредни момента в календарния цикъл, които са свързани със задължителни ритуални жестове между кръстници и кръщелници. Единият е т.нар. *подарικό*. Всеки кръщелник в първия ден на новата година задължително посещавал дома на своите кръстници сутринта на Васильовден, за да им целуне ръка, да ги сурвака и да получи подарък. Названието му идва от *πόδι* – крак, в смисъл, че първият крак, който стъпи в къщата на кръстника сутринта от Новата година, е късметлия и че това трябва да бъде кракът на неговия кръщелник. Всеки кръщелник ходел най-напред у кръстника си много рано сутринта. Той първо целувал ръка на кръстника си, после на кръстницата, сурвакал ги, а те го дарявали по-щедро, отколкото останалите сурвакарчета. Кръщелникът изпявал на кръстниците си новогодишната песен *Αρχή μηνιά, αρχή χρονιά* и едва тогава можел да ходи по домовете на други близки и приятели. При посещенията стриктно се спазвал половият фаворизъм: ако един кръстник имал едновременно кръщелник и кръщелница, първо в дома му влизало момченцето и едва тогава момиченцето. Ако детето било сираче, макар и без един родител, също посещавало кръстниците си, но по-късно през деня. Не било на късмет най-първо в дома да стъпи сирак.

Имаше тука един табиет на Нова година, казва се подарико. Това значи, че моя крак – на кръщелника, първи трябва да стъпи у кубароса ми. Та на подарикото аз ходех у кръстника си. Сурваках го, неех на тази песничка, дете ти я казах – Архи миня..., а той ми даваше портокали, хару́пния ... таквoз ... как се казваше на български, а да – рошкови, лимони, парички. Първо му целувах ръка на него, после на кръстницата, а те ми даваха. Повече от на другите деца ми даваха и аз бях горд, защото той беше един от местните

чорбаджии, и каквото даваше на мен, на другите деца не даваха такива хубави работи (Я. К.).

Сутринта на Новата година всеки кръщелник – вафтистикос е на гръцки, най-напред много рано, още като се развидели, отива у кръстниците си. Ние със сестрите ми отивахме да уважим кръстницата ни и сурвакахме, пеехме, честитяхме, а тя ни подаряваше разни дребни неща: парички, бонбонки, орехи, дребни такива подаръчета (С. К.).

Ходеха деца на подарико. И аз съм ходила. Но само деца с живи майка и баща. Ако няма – не го пушат. Защото подарико, нали разбираш, това значи първи крак. Много е важно какъв първи късмет ще ти дойде в къщата за новата година (Е. Г.).

Другият темпорален момент за проява на силния социален ангажимент на кубарите – кръстниците към техните вафтистики – кръщелници бил празникът Голяма Богородица, който при гръцките общности по морето се чествал винаги по ст.ст. на 28 август. Повсеместна практика била няколко дни преди празника всяка кръстница да занесе на кръщелниците си подаръци: задължително нови дрешки и обувки. С тях те се пременявали за празника. Този обичай гръците обясняват с вярването, че както Богородица е духовна майка на всички християни, така всяка кръстница е втора майка на своите кръщелници.

В други български краища подобна практика е частично позната, като обаче кръстниците или бабата и дядото на детето го обличат в ново, още веднъж след кръщавката, но няма данни това да се извършва всяка година до пълнолетие, както е при гръците [вж. **Георгиев, Г.** 2006, с. 212–252]. В Странджа според фолклорната традиция този ритуал не е описан от информаторите. Кръстниците дарявали бебето със скромни дарове непосредствено след самото кръщение, но не е известна практика да са обличали повторно или регулярно своите кръщелници.

Тук е моментът да се изтъкне особената връзка между *η κομπάρια* – кръстницата и нейните *βαφτιστηκοί* при черноморските гръци. Кръстените деца дължали огромна почит и на двамата си кръстници, но между жената, която ги е кръстила, и нейните кръщелници връзката била особено силна. Никакво важно събитие в живота на кръщелника ѝ не минавало без нея. Преди големите църковни празници тя трябвало обезателно да го посети, да му занесе почерпка и подарък, а специално на Голяма Богородица – да облече и обуе с ново кръщелника си. Кръщелниците, от своя страна, приемали кръстницата си като втора майка, отнасяли се към нея дори и като зрели хора с огромна привързаност и уважение.

Въобще трябва да се отбележи, че при гръците протекцията, с която кръстниците се обвързвали спрямо своите кръщелници до порастването им била хипертрофична. През целия си живот те считали за свое свещено задължение да демонстрират внимание и грижа към тях. Приемали, че носят огромна отговорност за кръщелниците си и при смърт на родителите били длъжни да ги опекунстват и подкрепят, докато станат способни сами да се грижат за себе си.

Кумството е една от най-древните преддържавни институции в Европа и на Балканите, здраво свързана със семейните традиции и ценности, и като такава повлича след себе си силни емоционални, обредни и поведенчески клишета, превърнали се в задължителни ролеви концепции за визираните общности. При всички култури необятният социален космос се нуждае от структура и йерархизация. Кумската и кръстническата институция чрез императивни взаимоотношения и връзки, произтичащи от учредяването ѝ, слага ред в този социален свят, дублира кръвно-родствените връзки и осигурява усилена проекция върху младите или подрастващите членове на социума [Иванова, Р. 1984, с. 154].

Освен интериорната структурация на общностите, етнолозите и антрополозите отдавна са установили и социокултурната потребност от изработване на етнически стереотипи и отнасяния. Семейството като основен социален сегмент се превръща в поле, на което се разиграват сложните ходове на формиращата се при всяка нова генерация етнична идентичност. Това предопределя повече или по-малко изразените различия в произтичащите от кумството и кръстничесството obligations, обредни практики и ритуални детайли в отделните културални общности на източноправославните Балкани, а и още едно доказателство, че „православието и преди всичко битовото християнство осветяват и дават нова идеологическа, а заедно с това – и възможност за нова етнична определеност на някои наследени народни институти“ [Генчев, С. 1984, с. 166].

Сравнителният анализ на институционалните прояви на кумството и кръстничесството при българските етнографски групи от Странджа планина и селищните общности на южночерноморските гърци може да се проектира върху фактологията, ексципирана от по-широкия етноложки мащаб. Двете съпоставяни културални общности, поради ред ландшафтни, исторически и етно-психологически особености, изработват различни социални реактиви и културни модуси, независимо че съжителстват съвместно в много дълъг темпорален период. Българските етнографски групи от Странджа съхраняват дълго време, почти до средата на ХХ в. подчертано рурален и патриархален стил на живот. При гърците от Южното Черноморие онтологичните модуси гравитират около урбанен и отрано отворен към демонстративна европеизация начин на самоутвърждаване и себеизява [вж. Радойнова, Д. 2010].

Множество статусни нагласи и ритуални детайли при странджанци дават основание да се твърди, че разглежданата социална институция е запазила доста старинни черти. При тези общности ясно се очертава превалирането на обществен респект и акутно групиране на императивни ритуали около кумството и сравнително по-слабо изразено внимание към кръстничесството, което се налага като дублетна форма на социално протектиране едва след приемане на християнството. Доста архаична е и доминиращата роля на девера в сватбения ритуал, който на множество равнища (песенно, ритуално-актантно, аксиологично) дублира и на моменти дори превалира над младоженеца и кума.

Такива старинни реликти, свързани с кумството, се наблюдават и в някои обредни моменти от гръцкия сватбен ритуал, напр. трикратното подхвърляне на кума от младежите сватбари в Поморие и ангажирането от негова страна с някакво обещание – подарък, за да го пуснат. Не бива да бъде отминат и митологичният мело-вербален код на ябълката като брачен и еротичен символ [Георгиева, И. 1983, с. 37], който недвусмислено се свързва с кумската институция в сватбената обредност и на двете фокус групи.

Все пак очевидно е запазването на по-старинни елементи в странджанската сватбена обредност в сравнение с тези на гръцката от Черноморието. Като доказателство могат само да се маркират различията в обредните песни, фиксирани към конкретни моменти от сватбения ритуал на двете изследвани групи. При странджанци песните имат сравнително по-старинна митопоетика: вербално акцентирани са хронотопните маркери на прехода – невестата, придружавана от кума или девера, символно преминава през река, поле или гора (за семантиката на обредния хронотоп в странджанските обредни песни вж. Радойнова, Д. 1992); на обредно-песенно равнище се подчертава съпротивата ѝ срещу омъжването – тя е вързана с ремъци и моли девера да ѝ ги отпусне, за да хвъркне, която съпротива също се посочва като старинна ритуална реакция [Иванова, Р. 1984, с. 147]. Не е без значение и фактът, че в сватбените песни на етнографските групи от Странджа много често невестата или не присъства като лирически герой, или е евфемистично-табуистично заменена от свой символен дериват – ябълка, кон, или, когато е спомената, за нея по-често се говори третолично, което подчертава митологичния реликт „отсъствие на булката“, който е изключително древен.

При гърците от Южното Черноморие обредните песни имат сравнително по-иновативен характер. Те носят силния отпечатък на старата градска песен с нейната сантиментално-баладична сюжетика, обиграваща вечна и несподелена любов и отговаряща на вкусовете на една по-огражданена, дори поевропейчена публика [Бояджиева, С. 1977, с. 104–105]. Също тъй при тях впечатлява и по-модерната стилистика. Използвана е второлична форма на обръщение към невестата като лирически персонаж, което е форма на изява на по-нова диалогичност и присъствие.

Не може да се отрече също, че при гърците по-слабо изявената роля на кума и девера в сватбения ритуал, както и въобще цялостно изразеното по-слабо социално оценностяване на кумството в сравнение с кръстничеството определено имат сравнително по-иновативен характер. Преди всичко тук влияние има силната религиозност, която се просмуква в целия социокултурен модел на живот на гърците и се оценностява като престижна. Това в известен смисъл е стереотипна хипертрофия, която има изразени етноидентификационни и етнодиференциращи функции. Независимо че гърците, в т.ч. и общностите у нас, самоидентифициращи се като гръцки, изповядват една и съща конфесия заедно със своите български съседи – източноправославното християнство, практикуваната от тях вяра-обредност и изразните форми на религиозността им във всекидневието са силно форсирани. „Да си грък, означава да си християнин, което пък е равностойно на това да си православен“, отбелязва Джей-

мз Петифър. Според него за гърците църквата е стожер не просто на религиозната, а на социалната традиция [Петифър, Дж. 1998, с. 110–113]. Това се потвърждава и от множеството изявления на местни информатори в този дух:

Ние, гърците сме много вяроващи... Всичката Христова вяра се разпространи по света от гърците...; Гърците са много набожни. Много по-от българите...; По всеки повод се ходеше на черква... Всичко оставяха и в черква отиваха...

Кръстничеството при тези общности е възплъщение на институционалната религиозна протекция. Поради това при тях изборът на тези свещени патрони е с посока, точно обратна на приетата при българите: при гърците не семейството избира кръстниците си, а те избират него. Богатите хора смятали за проява на християнска добродетелност да станат кръстници на деца от социално непълноценни семейства.

Тези социални проявления се трактуват през призмата на фаворизираната автодескрипция на гърците. В културата им се подчертават всички детайли, включително и тези – от обредните позиции на кръстниците, като доказателство за религиозна преданост и зачитане на каноничните изисквания на християнството, които, според тях, са присъщи именно на тяхната етническа общност.

Сравнителният анализ не бива да отмени и още един детайл – особено значимата роля, която гръцките общности по Черноморието определят на кръстницата, нещо, което въобще не се наблюдава у съседите им българи. Тази подчертана женска позиция има своите релации в цялостния социален модус на джендър ролите в културата на южночерноморските гърци. При тях се забелязва акутно маркиране на всички елементи от културата, които обосновават тъждеството между гръцко и градско, цивилизовано, европейско. Именно поради това, както отбелязват и множество други автори, ролята на жената при тях е романтизирана и куртоазна [Detrez, R. 2003, pp. 30–46; Лулева, А. 2004, с. 257–275]. Смята се за израз на напредничавост и кавалерство жената да не бъде товарена с тежка работа, да се изразява уважение и внимание към нея, тя олицетворява семейната грижа и майчинската протекция над децата – биологични и протектирани чрез кръстничеството ѝ. Именно поради това, между другото, една от най-ярките прояви на внимание към кръщелниците ѝ, регламентирано тя реализира на празника Голяма Богородица, който при всички източноправославни се асоциира със сакралния персонаж на Богородица като възплъщение на майчинската грижа въобще.

Социалните модалности и обредните матрици на институциите кумство и кръстничество са важни елементи от културния модел на анализираните фокус групи. Както всички елементи на този модел, и те се експлоатират за производство и поддържане на различие спрямо комуникаращите с тях и живеещи близко до тях Други [Атанасова, Е. 1993, с. 156–163; Аретов, Н. 2001, с. 9–25; Аретов, Н. 2003, с. 5–10]. Тяхното историческо формиране, социално интерпретиране и обредно екстериоризиране предопределят спецификите им, които се използват за вътрешногрупова консолидация и аксиологизация, а също и за интернетнична диференциация и идентификация.

ЛИТЕРАТУРА / REFERENCES

Публикации

Аретов, Н. 2001 – Николай Аретов. Типология на своя и Другия в ранната българска национална митология. – В: Да мислим Другото – образи, стереотипи, кризи (XVIII– XX в.). Съст. Аретов, Н. София, 2001, 9–25. [Nikolay Aretov. Tipologia na svoya i Drugia v rannata balgarska natsionalna mitologia. – V: Da mislim Drugoto – obrazi, stereotipi, krizi (XVIII– XX v.). Sast. Aretov, N. Sofia, 2001, 9–25.]

Аретов, Н. 2003 – Николай Аретов. Замисълът и неговата реализация. Необходимо въведение. – Встъпление към Сб. Балканските идентичности в българската култура, Т. 4. Съст. Н. Аретов. София, 2003, 5–10. [Nikolay Aretov. Zamisalat i negovata realizatsia. Neobhodimo vavedenie. – Vstaplenie kam Sb. Balkanskite identichnosti v balgarskata kultura, T.4. Sast. N. Aretov. Sofia, 2003, 5–10.]

Атанасова, Е. 1993 – Екатерина Атанасова. Аз и другият: митология и идентичност. – В: Етническата картина в България. (Проучвания 1992 г.) София, 1993, 156–163. [Ekaterina Atanasova. Az i drugiyat: mitologia i identichnost. – V: Etnicheskata kartina v Balgaria. (Prouchvania 1992 g.) Sofia, 1993, 156–163.]

Бояджиева, С. 1977 – Стоянка Бояджиева. Някои тенденции в късния развой на българската народна балада. – В: Проблеми на българския фолклор. Т. 3. Фолклор и общество. София, 1977, 100–106. [Stoyanka Boyadzhieva. Nyakoi tendentsii v kasnia razvoy na balgarskata narodna balada. – V: Problemi na balgarskia folklor. T. 3. – Folklor i obchtestvo. Sofia, 1977, 100–106.]

Георгиев, Г. 2006 – Галин Георгиев. Дарът, името и човекът: функции и символика на дарообмена в един обичай от началото на жизнения цикъл. – В: Етнографски етюди. Сборник статии и студии по повод 70-годишнината от рождението на проф. д.и.н. Стоян Генчев (1936–1990). София, 2006, 212–252. [Galín Georgiev. Darat, imeto i chovekat: funktsii i simvolika na daroobmena v edin obitsai ot natsaloto na zhiznenia tsikal. – V: Etnografski etyudi. Sbornik statii i studii po povod 70-godishninata ot rozhdenieto na prof. d.i.n.Stoyan Genchev (1936–1990). Sofia, 2006, 212–252.]

Георгиева, И. 1983 – Иваничка Георгиева. Българска народна митология. София: Наука и изкуство, 1983. [Ivanichka Georgieva. Balgarska narodna mitologia. Sofia: Nauka i izkustvo, 1983.]

Генчев, С. 1984 – Стоян Генчев. Народна култура и етнография. София: Наука и изкуство, 1984. [Stoyan Genchev. Narodna kultura i etnografia. Sofia: Nauka i izkustvo, 1984.]

Генчев, С. 1996 – Стоян Генчев. Кумството у българите. – В: Очерци по българска етнография. Велико Търново. 1996, 309–363. [Stoyan Genchev. Kumstvoto u balgarite. – V: Ochertsi po balgarska etnografia. Veliko Tarnovo. 1996, 309–363.]

Горов, Г. 1983 – Горо Горов. СбНУН, Книга LVII – Странджански фолклор. София. 1983. [Goro Gorov. SbNUN, Kniga LVII – Stranzhanski folklor. Sofia, 1983.]

Елчинова, М. 1996 – Магдалена Елчинова. Създаването на света според българските фолклорни представи. – В: Библия. Фолклор. Литература. Велико Търново. 1996. [Magdalena Elchinova. Sazdavaneto na sveta spored balgarskite folklorni predstavi. – V: Biblia. Folklor. Literatura. Veliko Tarnovo. 1996.]

Елчинова, М. 1999 – Магдалена Елчинова. Религията: промяна и традиция. (Образи на религиозното). – Български фолклор, 4, 1999, 4–14. [Magdalena Elchinova. Religiyata: promyana i traditsia. (Obrazi na religioznoto). – Balgarski folklor, 4, 1999, 4–14.]

Живков, Т. 2000 – Тодор Ив. Живков. Увод в етнологията. Пловдив: УИ „П. Хилендарски“, 2000. [Todor Iv. Zhivkov. Uvod v etnologiyata. Plovdiv: UI “P. Hilendarski”, 2000.]

Иванова, М. 2005 – Мария Иванова. Следсватбени обредни гостувания у българите. – В: Българистични проучвания, 2005. Т. X, 114–120. [Mariya Ivanova. Sledsvatbeni obredni gostuvania u balgarite. – V: Balgaristichni proutsvania. 2005. Т. X, 114–120.]

Иванова, М. 2008 – Мария Иванова. Още веднъж за произхода на кумството у българите. – В: Балканите – език, история, култура. Велико Търново, 2008, 252–264. [Maria Ivanova. Oshte vednazh za proizhoda na kumstvoto u balgarite. – V: Balkanite – ezik, istoria, kultura. Veliko Tarnovo, 2008, 252–264.]

Иванова, М. 2013 – Мария Иванова. Традиционно кръвно родство и сватовство в системата на българските родствени отношения. – Българска етнология, 3, 2013, 319–333. [Maria Ivanova. Traditsionno kravno rodstvo i svatovstvo v sistemata na balgarskite rodstveni otnoshenia. – Balgarska etnologia, 3, 2013, 319–333.]

Иванова, М. 2014 – Мария Иванова. Традиционна култура на балканските народи. Велико Търново: УИ „Св. св. Кирил и Методий“, 2014. [Mariya Ivanova. Traditsionna kultura na balkanskite narodi. Veliko Tarnovo: UI “Sv. sv. Kiril i Metodiy”, 2014.]

Иванова, Р. 1984 – Радост Иванова. Българската фолклорна сватба. София: БАН, 1984. [Radost Ivanova. Balgarskata folklorna svatba. Sofia: BAN, 1984.]

Казер, К. 2003 – Карл Казер. Приятелство и вражда на Балканите. Евробалкански предизвикателства. София: Военно издателство, 2003. [Karl Kazer. Priyatelstvo i vrazhda na Balkanite. Evrobalkanski predizvikatelstva. Sofia: Voenno izdatelstvo, 2003.]

Кичев, Д. 2007 – Димитър Кичев. Фолклорно пътешествие из Странджа с Димитър Кичев. Бургас: Либра Скорп, 2007. Ред. и съст. Д. Радойнова. [Dimitar Kichev. Folklorno pateshestvie iz Strandzha s Dimitar Kichev. Burgas: Libra Skorp, 2007. Red. i sast. D. Radoynova.]

Лулева, А. 2004 – Ана Лулева. Межкултурни отношения през призмата на половете: случаят гърци-тракийци – В: Тракиецът и неговият свят, Т. 2. София, 2004, 257–275. [Ana Luleva. Mezhdukulturni otnoshenia prez prizmata na polovete: sluchayat gartsitraciyski – V: Trakietsat i negoviyat svyat, Т. 2. Sofia, 2004, 257–275.]

Петифър, Дж. 1998 – Джеймз Петифър. Гърците – страната и народът след Втората световна война. София: Рива, 1998. [Dzheymz Petifar. Gartsite – stranata i narodat sled Vtorata svetovna voyina. Sofia: Riva, 1998.]

Радойнова, Д. 1992 – Диана Радойнова. Към проучването на пространството и времето в обредната песен. (По материали от обредния цикъл на рупците). – Български фолклор, 1, 1992, 69–81. [Diana Radoynova. Kam prouchvaneto na prostranstvoto i vremeto v obrednata pesen. (Po materialy ot obrednia tsikal na rupsite). – Balgarski folklor, 1, 1992, 69–81.]

Радойнова, Д. 2007 – Диана Радойнова. Димитър Кичев и приносът му за развитието на българската фолклористика и за съхраняване на регионалното културно наследство. – В: Фолклорно пътешествие из Странджа с Димитър Кичев. Бургас, 2007, Ред. и съст. Д. Радойнова, 497–503. [Diana Radoynova. Dimitar Kichev i prinosat mu za razvitiето na balgarskata folkloristika i za sahranyavane na regionalното kulturno nasledstvo. – V: Folklorно pateshestvie iz Strandzha s Dimitar Kichev. Burgas, 2007, Red. i sast. D. Radoynova, 497–503.]

Радойнова, Д. 2010 – Диана Радойнова. Гърците по Българското Черноморие. История и култура. Бургас: Бряг, 2010. [Diana Radoynova. Gartsite po Balgarskoto Chernomorie. Istoria i kultura. Burgas: Bryag, 2010.]

Тодорова, М. 2002 – Мария Тодорова. Балканското семейство. Историческа демография на българското общество през Османския период. София: Амиситиа, 2002. [Mariya Todorova. Balkanskoto semeystvo. Istoricheska demografia na balgarskoto obchtestvo prez Osmanskia period. Sofia: Amisitia, 2002.]

Cristian, W. A. Jr. 1981 – W. A. Cristian. Jr. Lokal Religion in Sixteenth-Century Spain. Princeton: Princeton University Press, 1981.

Detrez, R. 2003 – Raymond Detrez. Relations between Greeks and Bulgarians in the pre-nationalist era. A case study: the goudilas in Plovdiv. – In: Greece and the Balkans. Identities, Perceptions and Cultural Encounters the Englishment. Onder de redactie van Dimitris Tziouvas. Ashgate. 2003, 30–46.

Списък на информаторите

Димана Атанасова Радойнова, род. 1911 г. в с. Воден, Елховско.

Донка Стаматова Николова, род. 1939 г. в с. Стоилово, Малкотърновско.

Елена Георгиева Георгиева, род. 1931 г. в гр. Несебър.

Мария Димитрова Сакалова, род. 1926 г. в с. Горска поляна, Елховско.

Смарагда Николова Ковачева, род. 1923 г. в гр. Созопол.

Стефка Николова Аликова, род. 1950 г. в гр. Поморие.

Султана Димитрова Ишкиева, род. 1923 г. в с. Горска Поляна, Елховско.

Яни Георгиев Крапов, род. 1928 г. в гр. Несебър.

Съкращения

Инф. – Информатор

Л.а. – Личен архив на авторката.

СБНУН – Сборник за народни умотворения и народопис